

ЯЗЫК КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Рассматриваются особенности действия принципа трансцендентализма в философско-культурологических исследованиях и возможности изменения его форм, объясняется значимость трансцендентальных свойств языка для философии культуры. Трансцендентальные возможности языка выявляются в области творчества, смыслополагания и коммуникации.

Ключевые слова: язык; культура; трансцендентальная философия; трансцендентальный субъект; языковое а priori; коммуникативное а priori.

Бытие Культуры – бытие человечески осмысленное – невозможно вне постоянно направленной на культуру философской рефлексии. Современная мировая культура, в отличие от классической – *стабильной, устойчивой* – культурной модели, основанной на глубокой традиции, сохранении и трансляции выработанных в процессе исторического развития культурных ценностей, идеалов, норм, образцов, пребывает в качественно новом состоянии постоянной «неопределённости», «нестабильности», «культурного пограничья». Её основной характеристикой считается *отсутствие единой культурной доминанты*, что означает постоянство изменчивости и движения, коммуникативную подвижность человека в межкультурном пространстве. Но без единства Культуры не мыслима множественность её бытия. Как можно помыслить культуру как динамическую целостность? Соответственно, требуют серьёзного философского осмысления проблемы межкультурной коммуникации, мультикультурализма, полилога культур, процессов мировой динамики, языков и текстов культуры, человека как субъекта культуры и многие другие. Вновь возникает необходимость *философской рефлексии над основаниями*, философского поиска способа постижения Культуры: как возможно её бытие в новом качестве?

Однако сформировалась и состоялась ли *философия культуры* как самостоятельная научная дисциплина на современном этапе развития гуманитарного познания и какова её специфика? Что входит в её содержание, какие философские вопросы находятся в области её компетенции? Может быть, она «утонула» в неопределённом пространстве культурологии, которая в свою очередь «рассыпалась» на множество культурологических дисциплин или «затерялась» среди различных «имиджелогий», «историй дизайна», «теорий социальных коммуникаций», «PR-технологий»? Заметим, что специальных *философских* исследований культуры не так уж много, и на указанный вопрос нет однозначного ответа, но он по-прежнему актуален, и обсуждения статуса философии культуры как научной дисциплины активно продолжаются [1–3]. Возможно, проблемная ситуация осложняется также современным состоянием философских наук в целом, якобы «смертью философии» в связи с утратой ею трансцендентального статуса; более того, «смертью субъекта», «смертью культуры», обусловленной исчезновением Человека-творца и приходом человека колеблющегося, человека играющего, человека агрессивного, человека риска, человека желания, человека болезни, человека потребления. В условиях современной ситуации философских поисков рассматривание действия принципа трансцендентализма в философии культуры представляется весьма актуаль-

ным. Поэтому проблема трансцендентализма в области наук о культуре в настоящее время находится в центре пристального внимания философов [4–10]. Учёные подвергают переосмыслению «само присутствие принципа трансцендентализма в философии» и гуманитарном познании, выявляют изначально более сложную и неоднозначную природу трансцендентальной философии, открывают наличие эстетического, этического, экзистенциального трансцендентализма, ведут поиск новых его вариантов.

Когда сама идея философии превращается в проблему, исследовательский интерес авторитетных историков философии устремляется вглубь греческой архаики, обращается к архаическим формам сознания и сосредотачивается именно на процессуальном характере истории философии до-сократической эпохи, а не только на достигнутых ею результатах. При внимательном отношении к процессам эпохи «вечно живого философского прошлого», где до-сократической Грецией был явлен сам момент возникновения философии, где философия впервые обретала себя, можно увидеть все потенциальные способы философствования и все возможности иных вариантов бытия философии в истории культуры человечества. Мераб Мамардашвили в цикле лекций по античной философии, создавая образ античности как историко-культурной реальности, некой константы мировой культуры и основания философского мышления, выявляет специфику мировоззрения грека-философа до-сократической эпохи, предпринимает попытку «глубже проникнуть в мир греческого представления о бытии» (здесь и далее курсив мой. – О.П.) [11. С. 39] и понять «как вырабатывался язык бытия» [11. С. 73]. Философ обращает внимание на два различных языка философствования и, соответственно, способа философского мышления.

Бытие Парменида «неделимо, полно, неподвижно и охватывает всё» [11. С. 39], соответственно «Парменид вырабатывал язык, на котором можно говорить о том, что уже стало и осуществилось в мысли и в жизни. Язык как способ экспликации или экономный теоретический способ говорения о том, что уже есть» [11. С. 100].

«Гераклит... решил выявить проблему бытия, *приведя в движение слова*, семантические и синтаксические связи, посредством которых мы можем говорить о бытии... его работа была связана с парадоксальным *перемешиванием пластов языка*, сталкиванием одного пласта с другим, чтобы само столкновение выявило бы и высвободило ушедшие в глубину возможности, смыслы... словесных масс» [11. С. 75]. «Поэтому Гераклиту и понадобилась теория о совмещении противоположностей. Теория эта состоит в том, чтобы “ломать” язык для того, чтобы выразить то, что одновременно блокируется и исключается самим языком. Тео-

рия совмещения противоположностей – это символический язык, которым мы пытаемся выразить то, что невозможно выразить в предметном языке» [11. С. 83–84].

В ракурсе рассмотрения обозначенной проблемы стоит вспомнить историко-философскую ситуацию, сложившуюся в момент возникновения философской рефлексии на культуру и становления *философии культуры* в лоне немецкой классической трансцендентальной философии, поиска ею собственной методологической стратегии. Эта ситуация вызывает необыкновенный исследовательский интерес именно своей противоречивостью. Противоречие состояло в том, что принципы построения онтологии, выработанные доминировавшей кантовской философией сознания – видение мира как данности чистого разума, *оформление* и *упорядочивание картины* мира властью трансцендентального субъекта, не соответствовали задачам новой ветви философии. Исходным началом философствования постепенно становилась *жизнь*, следовательно, наметился естественный переход к философии *жизненного мира*, *философии жизни*. Если философская классика отстаивала ведущий метафизический принцип, ориентируясь на *Единое*, статичное, устойчивое бытие парадигмы *Парменида*, и конституировала реальность вокруг единого первоначала (*«архэ»*), гармонично *оформляя* универсальный мир культуры, то философия жизни и далее философия культуры «вспомнила» онтологию *Гераклита* («Единое, различаемое в себе самом», «единство в многообразии»), переняла гераклитов язык философствования, стремясь выстроить другой вариант философского мышления.

«Право, нельзя не смеяться над эстетиками, – сказал Гете, – которые мучительно подыскивают абстрактные слова, сиюсь свести в одно понятие *то несказанное*, что мы обозначаем словом “красота”. Красота – *прафеномен*, она никогда не предстанет нам как таковая, но *отблеск её мы видим в тысячах проявлений творческого духа, многообразных и многоразличных как сама природа*» [12. С. 509].

Чистый разум самодостаточен и работает в своей собственной сфере, оперируя абстрактно-понятийными конструкциями, *формируя* трансцендентальную картину мира и с точностью устанавливая границы. Всеобщее не является сущностью Культуры. Сущность культуры – *гетевский прафеномен* – некая исходная «модель» воплощения *Всеобщего* в индивидуально-неповторимом, уникальном, особенном; проявление *Единого* в единичном. Мир может быть не только объяснён логически, но, в первую очередь, переживаем *поэтически*. Человек проявился в дионисийской неопределённости (Ф. Ницше), и Мир был увиден в творческом движении и развитии (А. Бергсон), в многообразии рождения и умирания культурных миров (О. Шпенглер), происходит романтизация Мира и становится необходимым его чтение и понимание как сакрального Текста Божественного Художника (романтическая гносеология, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей), возникает потребность в изучении восточных эзотерических учений.

Однако «воспоминание» о Гераклите и попытка применения гетевского поэтического метода постижения жизни культуры вызывают серьёзные противоре-

чия и осложнения. Г. Зиммель выявляет лежащий в самом истоке культуры и связанный с моментом её возникновения глубокий *конфликт*, суть которого состоит в *сопротивлении* естественного жизненного ритма, творческой стихии жизни процессу упорядочивания и создания культурных форм, оформлению *покоящегося* мира культуры. «Жизнь должна или создавать формы, или развиваться в определённых формах... Таким образом, возникает противоречие с самим существом жизни, её текущей динамикой, её судьбами и неустойчивой дифференциацией каждого отдельного её момента. Жизнь неизменно воплощается в противоположных ей формах...» [13. С. 78]. Жизни изначально, по природе её, присуща *бесформенность*, но сотворение Человеком Культуры есть попытка подчинения хаотично изменяющегося потока жизни и преобразования его в устойчивую человечески осмысленную культурную реальность. «...Жизнь является единством множественности... Это единство жизни, чувствуемое вполне лишь во властном напряжении всех её противоречий, обретает свою метафизическую форму в учении Гераклита о сущности мира как единстве противоположностей и порождении борьбы...» [14. С. 183–184].

Культура как способ бытия человеческой личности, как творение и сотворение человека содержит память жизни и потому оказывается не подвластной трансцендентальному субъекту классики, не укладывается в изначально заданные трансцендентальные *формы*, не *определяется* сухими трансцендентальными схемами, но пребывает в подвижном, динамичном, изменчивом состоянии, являет себя в *живом* хаотичном образе. Возможно ли в таком случае создание *метафизики культуры* – «*многообразной метафизики жизни*»? [13. С. 65]. Для становящейся философии культуры оказывается неизбежной проблемная ситуация: следовать традиции авторитетной классической философии – выбрать её стратегию трансцендентализма и сфокусировать внимание на поиске предельных оснований культуры и сознании красоты мира в строгой гармонии форм или попытаться внести изменения с учётом творческого опыта жизни и сосредоточиться на постижении красоты жизни культуры? Однако потребность постичь всеобщность мира, увидеть в мире *закономерное* (а это явно трансцендентальная проблема) и выявить некоторую *логику жизни* остаётся; вместе с тем становится очевидной необходимость не упустить уникальное, индивидуальное, единичное, случайное. Но как охватить мир культуры в его целостности и одновременно понять смысл культурного многообразия? Следовательно, принцип трансцендентализма в философии культуры сохраняется, но каковы его особенности? Поиск ответа на этот вопрос может не только обосновать трансцендентальный статус философии культуры, но высветить дополнительные варианты трансцендентализма и открыть новые возможности трансцендентальной философии в целом.

Мир субъекта культуры не может быть конституирован лишь из априорных начал чистого сознания, но возникает, прежде всего, как мир общения, как данность языка. Язык и сознание изначально сопряжены и взаимозависимы: нет языка без сознания и нет сознания без языка. Культура пребывает в живой стихии

Языка, способ бытия которого обусловлен динамикой, подвижностью, изменчивостью: может быть, *здесь* кроется другой вариант трансцендентализма и выход на трансцендентальный уровень постижения культуры? Поэтому обращение к Языку, его глубинной природе, было обусловлено всем эпохальным философским поиском – гумбольдтовское открытие априорной сущности Языка постепенно «готовилось» всем философским опытом постижения культуры и дало лингвофилософскую линию философии культуры (немецкий: Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас и русский вариант: А.А. Потебня, П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев). В. Гумбольдт осмыслил и описал язык как самодостаточную, допытную реальность: «...сознательным творением человеческого рассудка язык объяснить невозможно. Мы ничего не достигнем, если при этом отодвинем создание языка на многие тысячелетия назад. *Язык невозможно было бы придумать, если бы его тип не был уже заложен в человеческом рассудке.* Чтобы человек мог постичь хотя бы одно слово не просто как чувственное побуждение, а как членораздельный звук, обозначающий понятие, весь язык полностью и во всех своих взаимосвязях уже должен быть заложен в нём... Языки возникли не по произволу и не по договору, но вышли из тайников человеческой природы и являются саморегулируемыми и развивающимися звуковыми стихиями» [15. С. 313, 316]. Язык, как и сознание, имеет трансцендентальный статус, являясь при этом уникальной человеческой способностью, подчёркивая чистото человеческого способ бытия – выделяя Человека.

Какова значимость трансцендентальных свойств Языка для философии культуры?

Язык охватывает мир во всей его полноте, обладая бесконечными возможностями выражения его культурного многообразия и многоголосья, являя не статичную *картину мира*, трансцендентальную структуру, но скорее человечески оживлённый целостный *мирообраз*, «цветущую сложность».

На интересные размышления в указанном направлении философско-культурологического исследования и обоснования трансцендентального статуса философии культуры наводит работа М. Хайдеггера «Диалог о языке. Между японцем и спрашивающим» [16. С. 273–302]. «Диалог о языке» написан в 1953–1954 гг. на основе реальной беседы М. Хайдеггера с профессором Императорского университета Токио (Япония), и, по сути, его текст является отражением встречи двух принципиально отличных типов сознания и способов постижения Мира, стремления к взаимопониманию двух совершенно разных культурных миров – восточноазиатского и западноевропейского; представляет собой пространство смыслового взаимодействия культур и фиксирует философское напряжение, усилие «*дойти в опыте мысли до существа языка*». Обращение к японской культуре, попытка «*вжиться в японское бытие*» в опыте общения с японским коллегой (хотя здесь стоит отметить, что собеседник Хайдеггера профессионально занимается не философией, а искусством и художественной литературой) вызваны также глубокой потребностью переосмысления метафизики – как явления культуры европейского интеллектуального мира – в самом её существе.

С (Спрашивающий): Что понимает японский мир под языком? Спрошу ещё осмоторительнее: есть ли в вашем языке слово для того, что мы именуем языком? Если нет, как ощущаете вы то, что у нас называется языком? Как звучит японское слово для «языка»?

Я (Японец): Оно звучит *кото ба*.

С: И что это значит?

Я: *Ба* означает листья, в том числе и в особенности лепестки цветения...

С: А что значит *кото*?

Я: На этот вопрос труднее всего ответить. В то же время попытка облегчается тем, что мы рискнули истолковать *ики*: чистый восторг зовущей тишины. Веяние тишины, сбывающееся этим зовущим восторгом, есть то властное, что велит тому восторгу прийти...

С: Тогда *кото* – событие светящейся вести восторга.

Я: Услышанный из этого слова, **язык есть лепестки цветения, происходящие из кото**.

С: Это удивительное и потому непонятное слово. Оно именуется что-то другое, чем у нас метафизически понята имена: язык, *lingua*, *langue* и *language*. С давних пор уже я лишь с неохотой употребляю слово «язык», когда задумываюсь о его существе...

Я: Какое слово Вы употребляете?

С: Слово «сказ». Оно значит сказывание и его высказанное и то, что надо сказать.

Я: Сказ, стало быть, имя не человеческого говорения...

С: ...но той существенности, на которую намекает Ваше японское слово *кото ба*: то *сказочное*... [16. С. 297–298].

Как *определить* (выявить, уловить, осмыслить, понять или, может быть лучше, ощутить, постигнуть, почувствовать?) «*существо языка*»? Возможно ли вообще в данном случае *определение*, т.е. схватывание смысла языка посредством европейских понятийных конструкций и образований? Само такое *определение* становится серьёзной проблемой «тем более, что для восточноазиатских и европейских народов существо языка остаётся совершенно другим» [16. С. 285]. В собственном выражении «язык есть дом бытия» М. Хайдеггер в процессе беседы с японским профессором находит противоречие: понятие и слово «бытие» принадлежит *языку метафизики* и западноевропейскому философскому образу мышления.

Западный и восточный языковые миры «не просто различны, но исходят в корне из разного существа» [16. С. 275]. Язык Хайдеггера – язык, сформировавший немецкую классическую философскую мысль, есть, по сути, язык европейской метафизики, и глубинный дух японского языка оказывается ему недоступным. Язык западноевропейских культур формируется метафизическим образом мышления, отражает метафизическое разграничение чувственного и сверхчувственного миров: схематично и зеркально-поверхностно оформляет языковую картину мира, оставляя за гранью непонятую, непостижимую внеязыковую реальность. Язык, в данном случае, поставлен *в отношение* к Миру, и в самом себе метафизически – разумно, рационально, понятийно – организован в соответствии со строгими законами логики. Такой язык абстрактно-понятийных конструкций представляет собой поле теоретико-методологических операций трансцендентального

субъекта классики. Потому Ницше – Хайдеггер – Гадамер – Витгенштейн – Деррида, создавая философию языка в традициях классической трансцендентальной философии, открывая возможности «лингвистического трансцендентализма» и способы построения специфических языковых онтологий, тем не менее, чувствовали себя заключёнными в «тюрьму языка», попадая под его влияние и в итоге полностью оказываясь в его «власти».

Но возникают и иные лингвофилософские интуиции. Для Хайдеггера очевидно, что природа языка не исчерпывается понятийными схемами, нормами, правилами и законами «универсальной грамматики», якобы составляющей основу всех языков мира. Язык узнан им как «жизненная стихия» в поэтическом творчестве немецких романтиков; и этим обусловлено его «выведывание» у японского коллеги иероглифа, выражающего в японском языке «существо языка». Японский язык как будто исходит из тишины *Небытия*, которое есть Всё, Полнота, Пустоты как источника Бытия, в нём чувствуется «уводящее в таинственность очарование японского мира». Японский язык подобен кисти художника, живописца (*японское сумиэ* – дословно «следовать кисти») и показывает способность самого Языка как такового вступить в сокровенный интимный контакт с миром, как бы воспринять и живописать красоту мира. Японское мироощущение и японское интуитивное чувство языка указывают Хайдеггеру «тропу», путь приближения к постижению Языка как такового в его живой и творческой сущности. Язык-живописец обладает особой мудростью и даёт возможность Миру проявить себя в неограниченной и беспредельной полноте; являет *единый* образ мира в многоцветье красок и в множественности ликов, тем самым сохраняя его подлинную целостность. Соответственно и японский иероглиф *кото ба* выражает изначальную гармонию Языка. Подлинный диалог западного и восточного культурных миров и возможность их *со-бытия* на основе взаимопонимания изначальна (*a priori*) заложены в самой природе Культуры, в самом истоке человеческого языка – Языка Культуры, что и «предсказывает» единство культур в многообразии их бытия, предуславливает равновесие культуры, то самое *гераклитовское «единое, различаемое в себе самом»*. Мысль Хайдеггера в процессе общения с японцем и *со-общения* двух в корне различных культур улавливает возможный альтернативный вариант трансцендентализма.

Язык – Творец, т.к. обладает способностью воображения мира и его идеализации. Активная, «энергичная» роль Языка была обоснована всем неогумбольдтианством, более того, всей лингвофилософской мыслью XX столетия. «*Язык говорит / Die Sprache spricht*», согласно Хайдеггеру. Следует прислушаться: что говорит Язык, какую истину готов он сообщить и какую тайну доверить? Какое сокровенное знание априорно сохранено в нём и неуловимо скользит в каждом его звуке и слове? Наиболее «послушен» Языку ребёнок, обретающий язык интуитивно (*a priori*); мир воспринимается им в языке непосредственно как образ, впервые творится языком. Стоит отметить, что в момент освоения иного языка и иной культуры «ребёнку» в какой-то мере подобен каждый. «Если универсальность и будет достигнута, то не посредством универсального

языка, который, освобождаясь от языкового разнообразия, даёт нам основание для вообще любого возможного языка, а через косвенный переход от того языка, на котором я говорю и который приобщает меня к феномену выражения, к тому другому языку, на котором я учусь говорить и который стилистически иначе осуществляет акт выражения... Способность говорить, которую приобретает ребёнок, обучаясь языку, не есть сумма морфологических, синтаксических и лексических значений, эти познания не являются необходимыми и достаточными для обретения языка... Организация знаков обладает имманентным смыслом, в котором раскрывается не *я мыслю*, а *я хочу*» [17. С. 182–183].

С ситуацией ребёнка сходна ситуация поэта, способного с творческой лёгкостью воспринимать тайну (тайнопись?) Мира и обладающего даром прочтения языка символов, метафор, поэтических образов. Ж.-П. Сартр пронизательно заметил, что Слово поэта, творца представляет собой микрокосм событий, ситуаций, свойств, явлений, что Язык «как бы пребывает по ту сторону человеческого существования – со стороны Бога»; Слово неисчерпаемо, содержит в себе весь универсум Вселенной и Языка; через него человек обретает способность войти «в сношение с неким сверхчувственным миром, в котором заключена истина его каждодневных страданий и порождающих их причин». Сартр также особо подчеркнул созидательную, творящую роль Слова – способа преобразования Поэтом мира [18. С. 26–35]. Языковое творчество, словотворчество детей и поэтов, внешняя, на первый взгляд, абсурдность и бессмысленность их языковых выражений, на самом деле открывает пограничность языка, указывает границы логико-грамматических структур, нарушает языковой порядок, приводит язык в изменчивое состояние хаотической подвижности, выявляя тем самым его творческий потенциал.

Язык являет собой сферу смыслопорождения, создаёт смысловую целостность Культуры. Бытие Культуры характеризуется как бытие смыслов, значений, ценностей [19–20]. Сотворение Культуры есть постоянное расширение области смысла. Именно эту смысловую область и «хранит» язык, создавая духовно-идеальный мир – трансцендентальную реальность Культуры. Культура пребывает в «живой стихии Языка», способ существования которого обусловлен постоянными изменениями, непрерывной динамикой. Смысловое поле Культуры предзадано многообразием смыслов Языка, увеличение которых и даёт развитие Культуры. Классическая философия сознания – работа мысли; философия языка, скорее, работа с мыслью или «работа с-мыслов». Известно, что историк культуры Й. Хёйзинга (по специальности бывший лингвистом и обладавший необыкновенным даром чувствовать язык) при работе над книгой «Осень Средневековья...» уделял особое внимание многоликим языковым выражениям, передающим эмоции, настроения, впечатления, ощущения – всю яркость и красочность жизни. То есть сопротивлялся построению посредством языка трансцендентальных схем и языковых абстракций и пытался обнаружить иные – смыслотворческие – способности языка [21].

Язык изначальна создаёт Культуру как языковую общность – человеческое сообщество. Культура в са-

мом истоке своего появления создавалась языком, пульсировала в языке, возникала как мир общения и со-общения, творилась человеческим *сообществом*. Создатель философии коммуникативной рациональности Ю. Хабермас считал коммуникативное действие антропологически фундаментальным: бытие *Человека* и дальнейшее социокультурное развитие и совершенствование *Человечества* возможны только в постоянно развивающемся коммуникативном сообществе [22]. Следовательно, трансцендентальные основания культуры философу имеет смысл искать в сфере коммуникации: коммуникация это не только область сотворения культуры, но её постоянное свойство – культура по природе своей коммуникативна. Более того, открытость *другому* и потребность в понимании, т.е. predisположенность к общению, – характеристика *живой культуры*, показатель её жизнестойкости и жизнеспособности. Не действуют сверхустановленные правила, нормы, законы общения культур с позиции тотального мировидения трансцендентального субъекта. Не по принципу власти и подчинения живут культуры, но по принципу достижения обоюдного *согласия* и взаимопонимания. Трансцендентальный субъект Культуры – *коммуникативный субъект* – становится гибким, изменчивым, подвижным и потому способным к преодолению культурных границ и созданию динамичного целостного образа культуры. Таким образом, совре-

менная онтология культуры приобретает облик коммуникативной онтологии, а философия бытия мировой культуры должна, скорее всего, конституироваться как философия со-бытия культур. Соответственно, в задачи современного философа культуры входит поиск «*коммуникативного a priori*», предпрещающего возможность межкультурной коммуникации и взаимопонимания индивидов из разных культурных миров; трансцендентального условия «со-бытийности» культур, *Единого* Культуры при максимальном многообразии межкультурных различий.

Таким образом, исторически философия культуры рождается в горизонте классической трансцендентальной философии и изменяет её в самой основе, при этом, несомненно, сохраняя сам трансцендентальный способ философствования и приобретая трансцендентальный статус. Современная философия культуры включает не только философию сознания, но и философию языка, акцентируя его трансцендентальную природу. Язык обладает способностью выражения многообразия мира и бесконечного означивания множественности его уникальных явлений. При обращении философов культуры к языку, пристальном внимании к его «жизни» и творческим возможностям конституирования мира становятся явными новые варианты трансцендентализма и дополнительные функции трансцендентального субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Фундаментальные проблемы культурологии*: В 4 т. Т. 1: Теория культуры. СПб.: Алетейя, 2008. 432 с.
2. *Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке*: В 2 кн. М.: Наука, 2007. Кн. 1.
3. *Гуманитарная наука как предмет философско-методологического анализа* // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 57–82.
4. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. Мн.: Экономпресс, 2002. 416 с.
5. Семёнов В.Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2008. 228 с.
6. Микешина Л.С. Философия познания. Полемика главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 622 с.
7. Микешина Л.А. Философия науки. Современная эпистемология, научное знание в динамике культуры, методология научного исследования. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 463 с.
8. Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. 2006. № 1. С. 49–66.
9. Петрова Г.И. Философская антропология и антропологическая проблематика в философии. Томск: Изд-во НТЛ, 2002. 160 с.
10. Петрова Г.И. Новые формы трансцендентализма: трансцендентализм культурной повседневности // Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Т. 1: Теория культуры. СПб.: Алетейя, 2008. С. 390–399.
11. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999. 320 с.
12. Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.: Худ. лит., 1986.
13. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранные работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 61–79.
14. Зиммель Г. Микеланджело. К метафизике культуры // Зиммель Г. Избранные работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 172–193.
15. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 2000.
16. Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 273–302.
17. Мерло-Понти М. О феноменологии языка // Логос. 1994. № 6. С. 179–193.
18. Сартр Ж.-П. Ситуации. М.: Ладомир, 1998. 431 с.
19. Конев В.А. Культурное бытие как бытие индивидуального // Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Т. 1: Теория культуры. СПб.: Алетейя, 2008. С. 229–241.
20. Великовский С.И. Культура как полагание смысла // Великовский С.И. Умозрение и словесность. Очерки французской культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 1998. С. 672–677.
21. Михайлов А.В. Йохан Хейзинга в историографии культуры // Михайлов А.В. Языки культуры. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 802–853.
22. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2008. 416 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 1 апреля 2009 г.